

*Ortiz Maldonado, Natalia; López, Diego Ariel*

## De la barbarie a la animalidad. Los (¿nuevos?) procesos de subjektivación política

---

### IV Jornadas de Sociología de la UNLP

*23 al 25 de noviembre de 2005*

*Cita sugerida:*

*Ortiz Maldonado, N.; López, D.A. (2005). De la barbarie a la animalidad. Los (¿nuevos?) procesos de subjektivación política. IV Jornadas de Sociología de la UNLP, 23 al 25 de noviembre de 2005, La Plata, Argentina. En Memoria Académica. Disponible en: [http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab\\_eventos/ev.6594/ev.6594.pdf](http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.6594/ev.6594.pdf)*

Documento disponible para su consulta y descarga en **Memoria Académica**, repositorio institucional de la **Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (FaHCE)** de la **Universidad Nacional de La Plata**. Gestionado por **Bibhuma**, biblioteca de la FaHCE.

Para más información consulte los sitios:

<http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar> <http://www.bibhuma.fahce.unlp.edu.ar>



Esta obra está bajo licencia 2.5 de Creative Commons Argentina.  
Atribución-No comercial-Sin obras derivadas 2.5

**“De la barbarie a la animalidad.  
Los (¿nuevos?) procesos de subjetivación política”.**

Mesa: “La institución imaginaria de la sociedad”.

Coordinadora: Elina Tranchini.

Autores:

*\*Natalia Ortiz Maldonado:* [encargo@yahoo.com](mailto:encargo@yahoo.com).

CONICET-CEIL, Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Sociología (UBA).

*\*Diego Ariel López:* [diegoalopez@fibertel.com.ar](mailto:diegoalopez@fibertel.com.ar).

Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Sociología (UBA).

“Al hombre le repugna aquello con lo que teme que se le note el parecido”  
Agamben.

“Declaró que yo no tenía nada que hacer en una sociedad  
cuyas reglas más esenciales desconocía  
y que no podía invocar el corazón humano  
cuyas reacciones elementales ignoraba,  
‘os pido la cabeza de este hombre’, dijo, ‘y os la pido con el corazón tranquilo’”  
Camus.

## **Introducción.**

Las sociedades occidentales pueden pensarse desde la producción y designación de “lo otro” de ellas mismas. Las tecnologías y dispositivos de saber-poder intervinientes en estos procesos siempre han tenido una direccionalidad política específica: la consolidación-rearticulación de las asimetrías al interior del cuerpo social. Comenzando un nuevo siglo, los procesos de producción y designación de “lo otro” parecen radicalizarse y la imagen de un sujeto así construido comienza a ubicarse en los límites de la subjetividad: el otro comienza a fundirse en lo no humano.

Nuestra hipótesis se construyó sobre una doble intuición. Por un lado, creemos que las imágenes de lo “otro de sí” de nuestras sociedades se desplaza más allá de “sujetos anormales” y se coloca (por lo menos) en los límites entre lo humano y lo animal. Creemos también que este desplazamiento se vincula con una mutación de las relaciones entre el poder-saber contemporáneo: un nuevo derecho de la espada.

Este trabajo se desarrolla sobre una constelación de indagaciones. La primera de ellas se pregunta por las mutaciones en las relaciones de saber-poder que darían forma a las realidades contemporáneas. Luego se analizan las distancias y cercanías entre diversas figuras que han sido utilizadas para pensar a lo “otro”: el superviviente de Elías Canetti, el extranjero de Albert Camus y el musulmán de Giorgio Agamben. Finalmente, se piensan teorías e imágenes de “lo otro” junto a representaciones surgidas a la luz de realidades cercanas a quienes escriben estas líneas.

## **I. Las estrategias de la espada.**

Decir que las sociedades siempre han construido imágenes de lo “otro de sí” y que esas imágenes se vinculan profundamente con el poder y sus asimetrías evoca, entre otros, a los textos de Michel Foucault. En estos podemos rastrear los anclajes entre diversas construcciones de “lo otro” y las relaciones de poder-saber. Utilizando ese relato y algunos otros, en este apartado nos preguntamos por las tramas que, creemos, van construyendo imágenes radicalizadas de “lo otro”.

Las sociedades de soberanía, señala Foucault, fueron aquellas caracterizadas por un poder como “derecho de hacer morir o dejar vivir” disimétrico y discontinuo. En ellas el soberano indicaba su potestad sobre la vida exigiendo la muerte. En este tipo de configuración social, “lo otro” era lo que cuestionaba la *patria potestas* soberana, el poder de uno sobre muchos. Si bien el castigo no es el único dispositivo a través del cual “los otros” se construyen, en él es posible detectar alguna de las imágenes de “lo otro” de lo social. Para un poder que presupone la existencia del cuerpo del rey, el “otro” es quien de alguna manera lesiona ese cuerpo: Damiens, el parresiasta<sup>1</sup> (Foucault, 1999a).

---

<sup>1</sup> Damiens había injuriado al rey, pero dado un poder que se estructura sobre el cuerpo del soberano la injuria se transforma en delito de lesa majestad y equivale a la parresía, Michel Foucault (1999a): *Vigilar y castigar*, Siglo XXI, Madrid.

Pero el poder que caracterizó a las sociedades feudales ha mutado, señala Foucault, en un poder “de hacer vivir o rechazar hacia la muerte”, un poder que ha devenido constante y cuyo objeto se vincula con la proliferación y gestión de la vida. En *La Voluntad de Saber* propone su hipótesis: la “anatomopolítica del cuerpo humano” y la “biopolítica de la población” han cambiado el signo del poder hacia la producción de la subjetividad y la promoción de la vida. Se trata de la convergencia entre las disciplinas del siglo XVI y las regulaciones del siglo XVIII (Foucault, 1999b).

En las sociedades disciplinares que alcanzaron su apogeo en el siglo XX tras dos siglos de gestación, el poder se infiltró en los cuerpos, posibilitando su explotación económica y su sometimiento político. En estrecha relación con el capitalismo, el poder disciplinar adiestró al cuerpo individual en la parcialización del tiempo y del espacio. “Lo otro” de estas sociedades fueron “los anormales”, las subjetividades creadas en los grandes lugares de encierro, el loco y el delincuente de los siglos XIX y XX, pero también sus “ancestros”: monstruos, incorregibles y pequeños onanistas de los siglos XVII y XVIII. Esta creación de subjetividades desviadas no puede entenderse sin pensar en el “afuera” de los lugares de encierro (en los que el poder disciplinar adquiere visibilidad y decibilidad pero a los que excede). En este sentido: *“Históricamente, el proceso por el cual la burguesía devino en el curso del siglo XVIII en la clase políticamente dominante encontró abrigo tras la instalación de un marco jurídico explícito (...) Sin embargo, el desarrollo y la generalización de los dispositivos disciplinarios constituyeron la otra vertiente, oscura, de este proceso (...) Las disciplinas corporales y reales constituyeron el subsuelo de las libertades formales y jurídicas”* (Foucault, 1999:223-224). Locos y delincuentes dan visibilidad a la vigilancia, a la individuación, a la “panoptización” de todo lo que está más allá de los muros. No se trata de la concentración de la disciplina en manicomios y cárceles sino de

la disciplinarización de la vida cotidiana<sup>2</sup>. Y en este sentido, los “anormales”, las cárceles y los manicomios pueden ser pensados como imágenes invertidas de un mundo construido por el poder disciplinar y el saber médico-científico.

Mientras las disciplinas remiten a la toma del cuerpo individual y a su maquinización, las regulaciones de la biopolítica toman al cuerpo como soporte de procesos biológicos. La biopolítica es la coordinación estratégica de estas relaciones de poder dirigidas a que los vivientes produzcan más fuerza. Se trata de una relación estratégica y no del poder de decir la ley o de fundar la soberanía (Lazzarato, 2000). En las sociedades de la biopolítica -que nunca dejan de ser disciplinares<sup>3</sup>- la construcción de “la otra” subjetividad se vincula con las perversiones sexuales de niños, mujeres, homosexuales, etc. Y ello es así porque se trata de un poder cuyo objetivo es la regulación de la población, de su número y de la prolongación de su vida (Foucault, 1999b). Cuando Gilles Deleuze contrapone las sociedades disciplinarias a las sociedades de control, señala que las primeras fueron sociedades en las que el individuo nunca dejaba de pasar de un espacio cerrado a otro, cada uno con sus leyes (la familia, la escuela, la fábrica, eventualmente la cárcel o el hospital); en cambio, en las sociedades del postcontrol aquellos espacios se han convertido en “*figuras cifradas, deformables y transformables, de una misma empresa que sólo tiene administradores*” (Deleuze, 1999:109). El hombre ya no es el hombre encerrado, es el hombre endeudado, ironiza.

El “poder sobre la vida” explicaría, según Foucault, al propio siglo XX, y en este sentido el genocidio nazi tendría una clave biopolítica “*Si el genocidio es por cierto el sueño de los poderes modernos, ello no se debe a un retorno, hoy, del viejo poder de*

---

<sup>2</sup> En la articulación del dispositivo carcelario moderno, por ejemplo, se trasluce la lucha contra el sobrepoder del soberano y contra los ilegalismos que el derecho monárquico había tolerado.

<sup>3</sup> De hecho, Foucault señala que no se trata de sustituciones mecánicas de “modelos de sociedades” sino de la coexistencia de tres dispositivos que funcionan en diferentes: soberanía-disciplina-regulaciones, en Foucault, Michel (1999): “La gubernamentalidad” en *Estética, Ética y Hermenéutica*, Paidós, Barcelona.

*matar; se debe a que el poder reside y se ejerce en el nivel de la vida, de la especie, de la raza y de los fenómenos masivos de la población*” (Foucault, 1999b:166). Aquí es donde muchos foucaultianos dejan de serlo, pues para ellos el poder habría vuelto a cambiar de signo en el siglo XX: nuevamente nos encontraríamos con el derecho de la espada.

Retomando al poder soberano y conjugándolo con la biopolítica, Giorgio Agamben, sostiene que existe un punto –siempre móvil- en el que toda decisión sobre la vida “*se hace decisión sobre la muerte y en el que la biopolítica puede transformarse en tanatopolítica: el estado de excepción*” (Agamben, 1998:155). Desde esta doble inflexión con el pensamiento foucaultiano, Agamben construye un “otro” de lo social: el hombre sacro. Ya no se trata de cárceles o manicomios sino de “campos de concentración”, un nuevo “otro”, un nuevo escenario. Si el poder es considerado tanatopoder y el soberano sigue siendo una clave explicativa central de lo político, hombre sacro es quien sólo posee su nuda vida, es decir, quien puede ser privado de su vida sin que por ello se transgreda ley alguna (jurídica o divina). Hombres sacros son, por ejemplo, quienes esperan que les sea concedido el asilo en la “tierra de nadie” de los aeropuertos franceses, los refugiados, o los que son reunidos en un estadio de fútbol antes de ser deportados a su país (Agamben, 1998 y 1999). Pero fundamentalmente, son quienes muestran que el poder sobre la muerte es un poder que decide sobre lo humano y lo no humano, sobre “*cuál es la vida que merece ser vivida y cuál es la vida del hombre sacro*” (Agamben, 1998:118). Una vez más, una modalidad de poder-saber sólo puede explicarse en tensión con quien aparece como “el otro” de lo social.

En otra lectura de la biopolítica pero continuando con las intuiciones que guían nuestro trabajo, Paolo Virno propone en *Gramática de la Multitud* una tensión diferente entre poder-saber y subjetividad. En primer lugar, concibe a la biopolítica en relación con la noción marxista de “fuerza de trabajo”, es decir, con “*la suma de todas las*

*aptitudes físicas e intelectuales existentes en la corporeidad*” (Virno, 2002:34). En la época del trabajo inmaterial, allí donde se vende algo que existe sólo como posibilidad (la fuerza de trabajo) este “algo” no puede ser separable de la persona viviente del vendedor. La “vida”, el puro y simple *bíos* adquiere gran importancia. Si esta es la biopolítica, “lo otro” se funde en el mismo sujeto de lo social: la multitud. Un particular sujeto colectivo que instala el “no sentirse en casa” en el centro de la escena social y que se construye desde la ausencia del Estado y la Comunidad, de los partidos políticos y del trabajo fordista. Pero este otro no es quien ha sido construido como loco, criminal ni hombre sagrado, es la multitud de los trabajadores postfordistas.

Entendiendo al poder contemporáneo como “poder de muerte” Esteban Rodríguez señala que, particularmente en el contexto latinoamericano, el poder debe ser analizado no ya como un poder de “liberar la vida” sino como el poder de “gestionar la muerte” (Rodríguez, 2003:102). Las nuevas formas del capitalismo, señala Rodríguez remitiendo a Negri y Guattari, nos hablan de procesos complejos en los que el capital se ha desentendido de la vida de los hombres, y a la vez, de procesos en los que el plusvalor ya no se encuentra anclado en la relación capital-trabajo pues se ha transformado en una cualidad propia del sistema financiero (Rodríguez, 2003:98). Ya no se trataría entonces de un poder concentrado en la proliferación y regulación de las potencialidades económicas y políticas de la vida, sino de un poder para el cual la vida – sobre todo en nuestros contextos- es prescindible, desechable, excluible. El “poder de muerte” no sólo empuña la espada, sino que puede rearticularse generando las condiciones de la muerte, como por ejemplo, administrando planes sociales familiares de 150 pesos mensuales. Una vez más, los “otros”, dan visibilidad a un poder que, presente en todo el filigrana de las relaciones sociales, construye subjetividades “anómalas” y las articula con la consolidación de las asimetrías sociales.

Realizado este recorrido teórico, quisiéramos declarar de qué lectura somos culpables. Entendemos que existe una relación ineludible entre el tipo de poder-saber y aquello que aparece como “lo otro” de lo social, pero que esta alteridad no constituye una “excepción” sino antes bien, una especie de caricatura de aquello que circula (invisibilizado) en lo cotidiano. Lo “otro” no posee dinámicas especiales de aquello que se considera “lo mismo” y además, contribuye a visibilizar y gestionar las prácticas y discursos de cada entramado social. “Lo otro” muestra los cánones de permisión y prohibición, y junto a ello, las condiciones de posibilidad de transgresión.

Pensamos a la biopolítica como un poder de administración “de la vida y de la muerte” sin que podamos hasta el momento dirimir si en nuestros contextos las disputas teóricas que se han construido en otros. Entre el poder como “derecho de hacer morir o dejar vivir” y el poder de “hacer vivir o dejar morir” pensamos que existe un juego semántico que no debe opacar el planteo de fondo, esto es, la potencia de las relaciones de saber-poder actuales para generar subjetividad y para eliminarla con más o menos sutilezas.

Hemos leído a los autores en la clave de una radicalización en la capilaridad del poder-saber junto a una progresiva “animalización” en la construcción de “lo otro”. Pero en este punto es imprescindible separarnos de las lecturas que asignan estatuto ontológico al “viviente” y desde allí piensan al hombre y al animal (Agamben, 2005). Creemos que la producción de subjetividades “animalizadas” no implica la expulsión ontológica de dichas subjetividades al exterior de un pretendido “universo de lo humano”, sino que se trata de una nueva estrategia de la espada. La construcción de subjetividades en los límites mismos de la subjetividad, abre la puerta a una miríada de prácticas y discursos a través de los cuales se desecha a quienes son contruidos de esta manera. Aquello que no se puede (o no es necesario) normalizar sólo puede ser expulsado al exterior de las propias fronteras, e inclusive, expulsado al exterior de la



vida. Creemos que esta situación nada tiene que ver con la modificación de algún “estatuto –ontológico- de lo humano” sino que se vincula con una praxis política “de carne y hueso”.

## **II. Supervivientes, extranjeros y musulmanes: imágenes de la animalidad.**

Una alteridad es siempre una imagen. En este apartado reconstruiremos una imagen de la “animalidad del otro” a partir de tres relatos que, insertos en contextos e intencionalidades muy disímiles<sup>4</sup>, nos hablan de ese “otro” temible que no puede ser “normalizado”: ubicado en un más allá de lo humano sólo puede significar aquello que las sociedades suponen que no son ellas mismas y consecuentemente con esta imposibilidad de asimilarlo, sólo puede ser eliminado.

Los discursos pueden construir “animalidad” utilizando diferentes recursos. Pueden apelar a la prédica de una violencia desmesurada, a una experiencia del mundo imposiblemente distante, así como también pueden (re)crear la exclusión de la comunidad política. Siempre en paralelo, la animalidad puede estar vinculada a la idea de vidas liminares, próximas a la muerte, para las cuales la existencia sólo es posible en la fuga. La vida (y la fuga) de quienes viven porque sobreviven.

a) El superviviente. El hombre de Elías Canetti se define por su temor a ser tocado. La manera humana de salvar ese temor consiste en fundirse en la “masa” y acatar la “orden”. Pero existe otra manera, la del superviviente: enfrentarse a la muerte y vencerla. La *violencia* lo constituye, puesto que se trata de quienes que no sólo han enfrentado (y derrotado) a la muerte, sino que han matado y deseado la muerte de otros, amigos o enemigos. “*Matar lo hace más fuerte*” (Canetti, 2005:380). El superviviente experimenta al mundo desde la distancia con lo cotidiano: es quien desde un árbol ve cómo toda su tribu es devorada por la tribu enemiga sin que nada lo conmueva más que

---

<sup>4</sup> Mientras la narrativa de Canetti se inscribe entre el relato histórico y el antropológico, la de Camus lo hace dentro de la novela y la de Agamben en la teoría social. Dado que nuestro objetivo radica en pensar imágenes y no en analizar la complejidad de sus relatos, creemos que estas distancias no obstaculizan nuestra investigación.

saberse vivo. Para él, los muertos han perdido sus “conmovedoras particularidades” y son sólo “*puros períodos de tiempo*” (Canetti, 2005:412). Siempre excluido de la comunidad política, puede ser su soberano y dirigirla, o bien, puede ser aquel que la acecha y rechaza el sometimiento al derecho. Protector o amenazante, suprahumano o infrahumano, el superviviente nunca es “un igual” de quienes forman parte de la comunidad. El superviviente vive *por* la muerte de otros, *en* la fuga de su propia muerte: para él “*vencer y sobrevivir son una misma cosa*” (Canetti, 2005:348). Su vida *es en* ese peligro que lo obliga a moverse para matar y no ser muerto.

b) El extranjero. La distancia con el mundo es la nota que nomina al extranjero. No llora ante la muerte de su madre, acepta casarse con una mujer como lo hubiera hecho con cualquier otra y atraviesa un proceso judicial en el que se discute su culpabilidad (y que culmina con su muerte) desde un intenso “más allá”. Es la distancia de quien dice “*que nunca había podido sentir verdadero pesar por cosa alguna*” (Camus, 2002:). El símbolo de su violencia se explicita en el momento del asesinato del árabe. Dispara cuatro veces; mientras que el primer disparo derrumba al árabe, los restantes, este exceso de su violencia, no pueden ser explicados ni siquiera por él mismo. Con respecto a la exclusión del extranjero de la comunidad política, la imagen que ofrece Camus es particularmente mordaz. El protagonista *asiste* a un proceso formalmente intachable, pero dado que lo que se juzga realmente es su distancia con el mundo, él mismo nunca podría ser parte y la sentencia –inevitablemente- sólo puede condenarlo. Durante el proceso sólo piensa en lo ajeno que le resultan quienes lo condenan y quienes lo defienden: “*mi suerte se decidía sin pedirme la opinión (...) pero pensándolo bien, no tenía nada que decir*” (Camus, 2002:130). Su “afuera” de la comunidad es profundo, su “distinta naturaleza” imposibilita que el proceso lo juzgue como a un hombre, puesto que en él sólo habita un animal. La voz de la comunidad se oye en la del procurador al decir que en su pedido de pena capital coincide: “*un*

*imperioso y sagrado mandamiento, con el horror que siento delante del rostro de un hombre en el que no leo más que monstruosidades” (Camus, 2002:134).*

El extranjero no sólo se sabe extranjero sino también solo y perseguido. La fuga al interior de sí no se detiene sino hasta la propia muerte. Se lo persigue y mata porque hace visible la artificialidad de la moral humana, porque *“Un hombre que mataba moralmente a su madre se sustraía de la sociedad de los hombres” (Camus, 2002:134).* Esa misma interpelación a la subjetividad humana hace que sea necesario construir el límite que distinga al extranjero de quienes lo juzgan: la animalidad. Tras la sentencia, se puede ser benevolente puesto que, trazado el límite, ya no se encuentra ante un hombre que cuestionó su moral sino ante un animal que será sacrificado. *“...en nombre del pueblo francés se me cortaría la cabeza en una plaza pública. Me pareció reconocer entonces el sentimiento que leí en sus rostros, creo que era consideración. Los gendarmes se mostraron suaves conmigo y el abogado me tomó de la mano” (Camus, 2002:140)*

c) El musulmán. En la figura del musulmán que Giorgio Agamben reconstruye sobre los relatos de testigos de Auschwitz, surge explícita la animalidad. En este sentido, el despojo es la muestra más acabada de la violencia introyectada. Se trata de la violencia implícita en el acto de quien se entrega a la violencia. Se trata de la violencia que se visibiliza y disuelve en un mismo movimiento: *“la nuda vida a la que ha sido reducido, no exige nada ni se adecúa a nada: es ella misma la única norma, es absolutamente inmanente” (Agamben, 1999:71).* El musulmán habita un extremo en el que la experiencia del mundo se ha destruido. No se trata sólo de su imposibilidad de distinguir entre el bien y el mal, sino de quien ya no observa, ni reflexiona, ni recuerda, ni se expresa. Las emociones parecen vedadas. No hay nada en ellos que pueda despertar emoción alguna. Pensando al *campo de concentración* como una “comunidad

política débil”<sup>5</sup>, la imagen del musulmán aparece “excluida de lo ya excluido”. Y la exclusión es tan radical que llega al punto de la invisibilidad, ni las SS ni los otros detenidos pueden verlo o contarlos, como tampoco soportan capturarlo las cámaras inglesas que al final de la guerra entraron en los campos buscando documentos para el juicio.

En la figura de Agamben surge la liminaridad “*no sólo o no tanto como un límite entre la vida y la muerte, sino más bien como el umbral entre el hombre y lo no hombre*” (Agamben, 1999:56). Límite en el que el musulmán vive y que explica su fuga, puesto que ni siquiera en su total abandono, deja de ser perseguido: “*el musulmán no le daba pena a ninguno, ni podía esperar contar con la simpatía de nadie (...) para los detenidos que colaboraban, los musulmanes eran fuente de rabia y preocupación, para las SS sólo inútil inmundicia. Unos y otros no pensaban más que en eliminarlo, cada uno a su manera*” (Agamben, 1999:44). Si el *campo de concentración* es un “más allá” de la comunidad política, es en sí mismo una exclusión, cómo explicar el estatuto diferencial de esta imagen al interior del campo. Aquí Agamben es contundente: según la ley en virtud de la cual al hombre “*le repugna aquello con lo que teme que se le note el parecido, el musulmán es unánimemente evitado porque todos se reconocen en su rostro abolido*” (Agamben, 1999:53).

### **III. Pensar por imágenes.**

En el apartado anterior hemos intentado reconstruir tres imágenes que han sido utilizadas para pensar lo que se construye como “lo otro” de lo social. Separándonos (hasta donde un relato como el nuestro puede hacerlo) del entramado en el que cada autor construye su imagen, hemos encontrado cercanías y distancias.

---

<sup>5</sup> Creemos que el *campo de concentración* sólo puede pensarse como “comunidad política” en el débil sentido de un territorio en el que los hombres interactúan estableciendo jerarquías y distinciones (conf. Calveiro, Pilar: *Poder y desaparición*, Colihue, Buenos Aires, 2004). O bien, el *campo* puede pensarse como un afuera de la comunidad política, que no sólo visibiliza todo aquello que lo rodea, sino que también lleva consigo “algo” de aquello de lo que no es él mismo.

Retomando nuestras intuiciones iniciales, encontramos que el superviviente, el extranjero o el musulmán son imágenes de subjetividades extremas, que comparten con los “anormales” la particularidad de sintetizar las modalidades del poder y del saber en un momento determinado; pero, creemos que se separan de los “anormales” porque ya no se trata de rectificar lo defectuoso, sino de eliminarlo.

Las imágenes del apartado anterior han sido una especie de excusa para indagar en los rasgos de la construcción de “animalidad”. Quisiéramos ahora esbozar nuestra lectura de diversos estudios que, al menos de manera incipiente, darían cuenta de la manera en que nuestra sociedad se construyen imágenes de sujetos “sin subjetividad”.

a) El subversivo. La imagen del subversivo de la década del ‘70 que Pilar Calveiro reconstruye en *Poder y desaparición* es elocuente: “*un intruso, alguien perfectamente diferente a quien se puede reconocer de inmediato porque está desprovisto de cualidades humanas*” (Calveiro, 2004:89). Si bien las imágenes de los subversivos no fueron las mismas antes y después del ingreso a los campos de concentración<sup>6</sup>, es posible afirmar que la violencia del subversivo fue su nota distintiva. Junto a ella, se predicó no un distanciamiento de la experiencia del mundo, sino un mundo totalmente distinto (y amenazante) experimentado por la subversión: “*en su vida privada no poseía pautas morales de ningún tipo; no valoraba la familia, abandonaba sus hijos, sus parejas eran inestables (...) Las mujeres ostentaban una suerte de liberalidad sexual, eran malas amas de casa, malas madres y malas esposas y particularmente crueles*” (Calveiro, 2004:94).

En esta imagen del “otro” la liminaridad entre la vida y la muerte, entre lo humano y aquello que no lo es, cristaliza en una declaración del general Camps: “*Aquí libramos*

---

<sup>6</sup> Tres aclaraciones. La primera es que según Calveiro la imagen del subversivo se gestó paralelamente a la del militar. La segunda es que el “subversivo” podría pensarse en función del superviviente, el extranjero o el musulmán, pero no es ese el interés de este trabajo. La tercera es que la autora detalla un sinnúmero de prácticas cuyo objetivo fue la deshumanización a los “subversivos” en los campos, pero nuestro interés reside en la deshumanización implícita en la propia imagen y no en las prácticas que se ejecutaron a raíz de ella, aunque este punto no sea enteramente extraño a nuestro trabajo.

*una guerra (...) No desaparecieron personas sino subversivos*” (2004:89). La clandestinidad, la fuga y la desaparición constituyen un nodo indisoluble en el subversivo. Las “ratas que debían salir de sus agujeros” se constituían en tales antes y después de su detención, así, de la emisión “por algo será” surge claramente la flexibilidad de una imagen que podía construirse por sus propios efectos. Pero no se trata, señala Calveiro de una “animalidad cualquiera” sino de una imagen cargada de culpabilidad: “*Y bueno, si bajaron a un subversivo, no importa, lo que hay que evitar es que se torture a inocentes*” (Calveiro, 2004:136).

b) Los “sin techo”. Irene Vasilachis trabaja sobre las maneras en las que la prensa escrita construye la imagen del “sin techo”. Se trata, dice la autora, de la construcción de una identidad ubicada afuera de los límites de lo familiar y lo aceptable, “*reforzando estereotipos ligados a lo diferente, a lo peligroso*” (Vasilachis de Gialdino, 2003:111). La autora encuentra que la violencia de los “sin techo” es la de la amenaza constante, la de la invasión del espacio público, la de quienes sólo actúan para poner en peligro los bienes comunitarios. Su experiencia del mundo, es distante, ajena. Se trata de quienes sólo se vinculan con otros en el decurso de mendigar, vagabundear sin rumbo, tomar alcohol en las plazas. La exclusión de la comunidad política cristaliza en que ellos no son ciudadanos, ya que “ni siquiera son personas” (Vasilachis, 2003:107). Su distancia los pone en el lugar de los “*extraños a la familia argentina*” (Vasilachis de Gialdino, 2003:113).

Los “sin techo” viven en un límite en el que se conjuga su “afuera” de lo social con su “afuera” del género humano. A ello puede sumarse que son invisibles, puesto que no hay testigos del otro lado del margen. En esta imagen la fuga aparece como vagabundeo constante que, paradójicamente, se trata de un merodeo “en el centro” de los que están afuera. Resultado de una elección libre, los sin techo han optado por este

“abandono de sus cualidades de hombres y ciudadanos”, por este margen de “locura, drogas y muerte”.

#### **IV. Como si concluyésemos.**

No creemos haber contestado todas las preguntas que nos formulamos al comienzo de esta indagación, pero sí creemos haber dado visibilidad a la constelación de cuestiones en las que “se juegan” nuestras incertidumbres.

Los genocidios son lugares en los que “lo otro” de lo social ha obligado a la teoría a recorrer un camino inverso de aquél que iba del poder-saber a la subjetividad. Han obligado a hombres y mujeres a pensar la “proliferación de la vida” en términos de “la proliferación de la muerte”. De estas construcciones quisiéramos separarnos en el punto en el que otorguen estatuto ontológico a la animalización de los seres humanos. No creemos (porque acaso no queremos) que supervivientes, extranjeros, musulmanes, subversivos y “sin techo” se encuentren excluidos de lo humano.

Supervivientes, extranjeros, musulmanes, subversivos y “sin techo” son imágenes recortadas de subjetividades concretas. Aluden a maneras específicas de redistribución y consolidación de las relaciones de poder. Todas estas imágenes han sido pensadas a la luz (más bien a la sombra) de muertes temporal y geográficamente situadas.

La distinción entre “lo mismo” y “lo otro” de lo social es un viejo mecanismo del discurso político y en este sentido, no podemos hablar de “novedades” en las prácticas de subjetivación; pero, la privación de humanidad a “lo otro” surge como un elemento distinto. Los “buenos” ya no parecen pensarse en oposición a “los malos” sino al Mal. En este punto, la inversión del signo de la espada parece estar estrechamente vinculada con la prédica de no humanidad. Y en esto el “poder de muerte” se separa del viejo poder soberano. La animalidad y la muerte como contracara de la humanidad y la proliferación de la vida, muestran una situación del poder-saber en la que pareciera

poder distinguirse las vidas cuya potencia debe ser liberada (por ejemplo, los trabajadores postfordistas de Virno) de aquellas a las que se puede matar.

### **Bibliografía.**

Agamben, Giorgio (1998): *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Pre-textos, Valencia.

\_\_\_\_\_ (1999): *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo sacer III*, Pre-textos, Valencia.

\_\_\_\_\_ (2005): *La potencia del pensiero*, Neri Pozza, Vicenza.

Calveiro, Pilar (2004): *Poder y desaparición. Los campos de concentración en Argentina*, Colihue, Buenos Aires.

Camus, Albert (2002): *El extranjero*, Emecé, Buenos Aires.

Canetti, Elías (2005): *Masa y poder*, Círculo de lectores S. A., Madrid.

Deleuze, Gilles (1999): “Postdata a las sociedades de control”, en Christian Ferrer (comp.): *El lenguaje libertario. Antología del pensamiento anarquista contemporáneo*, Altamira, Buenos Aires, pp. 105-110.

Foucault, Michel (1996): *Genealogía del racismo*, Altamira, Buenos Aires.

\_\_\_\_\_ (1999a): *Vigilar y castigar*, Siglo XXI, Madrid.

\_\_\_\_\_ (1999b): *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, México, Siglo XXI, Barcelona.

\_\_\_\_\_ (1999c): “La gubernamentalidad” en *Estética, Ética y Hermenéutica*, Paidós, Barcelona. Curso dictado en el Colegio de Francia el 1 de Febrero de 1978, “Seguridad, territorio y población”.

\_\_\_\_\_ (2000): *Los anormales*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

Lazzarato, Maurizio (2000): “Del biopoder a la biopolítica”, *Multitudes*, nro 1, París.

Vasilachis, Irene (2003): *Pobres, pobreza, identidad y representaciones sociales*, Gedisa, Barcelona.

Virno, Paolo (2002): *Gramática de la multitud*, Colihue, Buenos Aires.

Rodríguez, Esteban (2003): “La administración de la muerte” en VVAA: *La criminalización de la protesta social*, Ediciones Grupo La Grieta, La Plata, pp. 76-106.



